

קובץ
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



שמות
גליון טז (רטו)

יוצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים וארבע לבריאה

בס"ד עש"ק פ' שמות תהי שנת דברי משיח

ת ו כ ו ה ע נ י נ י ם

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

ד חומר התענית דעשרה בטבת

ה פעולת רפואה, גם על לשעבר

ו הכרח השבועה דיוסף ליעקב

ח יעקב הי' קשור עם בני"י, כשהי' בא"י (- למעלה)

מי שלא הדליק בליל א' דחנוכה אם יוכל להדליק -

ט בלילות שלאח"ז (גליון)

ביאור הפלוגתא אי ימי חנוכה "הם מציאות אחת או -

י נפרדים" (גליון)

י ענינם של נ"ח הוא להאיר את החושך

יא מחלוקת בי"ש וב"ה - בתומ"צ

יא בנידון הנס דחנוכה (גליון)

יב כ"ש סב"ל דאזלינן כתר "בכח" בני"ח (גליון)

יג בנידון הנס דחנוכה (גליון)

יג הנס דחנוכה מצד גדרי התחתון

יג תוקף המזל דיום הולדת

יד החילוק בין יהודה ויוסף (גליון)

נ ג ל ה

טו בהדין דהזיק ראי'

טז צדקה בסתר

ח ס י ד ו ת

טז המצוה דלא תבערו אז בסהמ"צ להצ"צ

ש י ח ו ת

יז אתהפכא דביתו של המן

יז הסיבה דרש"י מביא ג' שבטים דוקא

יח רש"י הביא ג' שבטים דוקא - מפני סיבה מסוימת

הג' שבטים דרש"י מביא (בדוקא) - מראים על -

יח אופנים אחרים

יח ברכת יעקב לבנימין

יט חטיפה באופן "מעולה"

יט החלוקה בשלל המן

יט "כברכתו" - לשון יחיד - הברכה לכולם

בהג' שבטים שנוקט רש"י יט
 ש(גם) הרמב"ם מסיים בדבר טוב כ
 עד דכליא ריגלא דתרמודאי - בכל מקום בשוה כג
 זמן קיום החלומות דיוסף (גליון) כד
 פתיחת צינורות חדשות - אצל צדקה וכיו"ב כד

ש ו נ ו ת

כשמצויין לד"ה מה טוב חלקנו בלקו"ת, האם -
 כוונתו לאגה"ק? כה
 או"ס, בגי' מקור חיים כה
 ד"ה אני לדודי בלקו"ת כו
 מפתח לחידושי הצ"צ על מס' ב"ב כו
 הערות ללקולו"י על מאמחז"ל כח
 אמירת הריני מקבל עלי מ"ע וכו' כט

ה י ו ם י ו ם

לימוד חסידות כליל ניתל, ולימוד כשחל בש"ק ל
 הערות ללוח היום יום ל

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

א. בלקו"ש עשרה בטבת ש.ז. בתחלתו מובא ההסברה כדעת האבודרהם דתענית של עשרה בטבת יש בו תוקף וחומרא לגבי שאר הצומות "אפילו ה' חל בשבת לא היו יכולים לדחות ליום אחר מפני שנאמר בו בעצם היום הזה כמו ביום הכפורים." כיון שהוא המקור לכל הסיבות דג' הצומות שבו סמך מלך בבל על ירושלים. ובזה התחיל כללות ענין הגלות.

דהמאוראות שלאח"ז ביי"ז בתמוז, ט' באב, ג' תשרי, הם בפשטות המשך להמצור על ירושלים.

ולכאורה יל"ע מהו הקשר דהביאור המכואר בהשיחה, דהחומר דעשרה בטבת הוא התחלת כל הפורעניות, עם מ"ש באבודרהם מפני שנאמר בו בעצם היום הזה כמו ביום הכפורים, דלכאורה הרי"ז רק לימוד ובגדר גזה"כ, ואולי אין לפרש כן בהאבודרהם כיון דנאמר בדכרי קבלה, וא"א לומר שזהו מקור הדין דלמדין ממנה, כ"א גילוי מילתא, שחמיר טפי, ועצ"ע, דמ"מ מהו השייכות לתוכן הלימוד (גילוי מילתא) דזה דהוי אחתלתא דפורעניתא, לעצם היום הזה.

וראיתי מובא בהגר"ח מבריסק: "הנה הבה"ג כתב דאם ה' אפשר שיחול עשרה בטבת היו מתענים אפ' בשבת משום דכתיב בעצם היום הזה. וצריך ביאור מ"ש משאר תעניות. והנה תענית חלום מתענין אפ' בשבת, וחזינן מזה דשייך תענית בשבת רק דבכ"מ נדחה מפני ששבת משום דגם למחר יכולים להתענות, אבל בתענית חלום דאמר בגמרא דיפה לחלום כשמתענין בו ביום לכן אינו נדחה, וזהו החילוק מכל תעניות לעשרה בטבת דבכל תעניות מתענין מפני המאורעות ותלוי בחודש דכתיב בקרא ושע"ר שייך שידחה אבל בעשרה בטבת דכתיב בעצם היום הזה א"כ הוא דין דוקא באותו יום וע"כ א"א לדחות למחר."

ואולי יש לכאר ע"פ המכואר בהליקוט דענין זה דסמך מלך בבל הוי ענין הקדמת רפואה למכה ויתירה מזה באופן דהמכה גופא ה' צריכה לגרום הרפואה והו"ע האחדות שהוא היפך ענין הגלות, כמכואר בפרטיות בהליקוט. ורק מכיון שיש לישראל בחירה לא הביא זה לאחדות וכו'.

ועפ"ז י"ל דזה החומר ביום דוקא, כיון דהפעולה ביום זה ה' אמור למנוע כל ענין הגלות באם ה' מנצלים המצור דיום זה (עי' בהשיחה דפעולת המצור הוי רק ענין טוב), ומכיון דלא ניצלו את זה הרי יום זה והמאורע שבו הביא להיפך בתכלית, סיבת ענין הגלות. ועצ"ע.

מדי דברי בענין התעניות הנה בלקו"ש ח"ח ע' 57 מכואר כשגויים הקיפו את ארץ ישראל גם כשבאו באמצע השבת עי"ז בטל למפרע המציאות דיום השביעי גם בהשעות שלפנ"ז, ובהערה 43 שם: ובדוגמאת תענית שבאם אכל באמצע התענית - משמע דגם הזמן דלפניו אינו עת רצון.

ולהעיר ממש"כ ר"ח מבריסק: "ממה שמכואר בתענית דמשלינ תעניתו אם שכח ואכל מוכח דהיום אסור באכילה ולא רק דאיכא חיוב תענית ומ"מ ליכא דינא דשיעורים לחולה כיון דמכל מקונ אינו אסור באכילה. מהגר"ח זצ"ל."

שלמה בנימין ליכטלער
- ברוקלין נ.י. -

ב. בלקו"ש עשרה בטבת ש.ז. סעיף ב' מבאר הכלל דהקב"ה מקדים גפואה למכה, שהפירוש כזה הוא, שע"ז הרפואה היא באופן ד"לא אשים עליך". והיינו לא רק שהרפואה מועלת מכאן ולהבא, או אפילו כהרפואה שעוקרת הדבר מעיקרא, כ"א שמלכתחילה לא אשים עליך. ועל התיבות "עוקר הדבר מעיקרא" מציינ כ"ק אדמו"ר שליט"א לצפע"נ להרמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ב בסופה.

וכפי הנראה המכוון בציון זה הוא מקור על הענין שישנה רפואה שעוקרת דבר מעיקרא, שהרי בפשטות רפואה היא רק מכאן ולהבא כדמוכח ביומא (פו, א) ובפרש"י שם ד"בעל מום שנתרפא שמקצת שמו עליו". וכמפורש בכתובות עד, ב: ורופא אינו מרפא אלא מכאן ולהבא. ועל זה מציינ להצפע"נ שמביא שיש אופן שהרפואה פועלת לעקור את הדבר מעיקרא ומציינ שם לתוס' בכורות נח, ב.

אבל יש להעיר שבעצם הפירוש (וחידוש) של הכלל שהקב"ה מקדים רפואה למכה הנה בצפע"נ שם על אתר מפרשו באופן אחר, וז"ל: והב' מיראה דהיא כמו מכה ורפואה אך הרפואה קודם המכה וחיילין ובטלין כמו הך דנדריס דע"ה ותוס' נזיר ד' כ"ב ע"א וד' ל"א ע"ב ע"ש. - הרי שגם כשהרפואה קודם המכה ה"ז באופן של "חיילין ובטלין". ולהצפע"נ אין זה אפילו כמו חכם עוקר הדבר מעיקרא, שזהו דוקא בתשובה מאהבה כמ"ש שם לפנ"ז.

ומשטחיות הלשון בצפע"נ שם משמע לכאורה, דמה שמביא מתוס' בכורות שיש ב' אופנים ברפואה א' מכאן ולהבא וא' למפרע - כוונתו ב"למפרע" אינה להענין ד"חכם עוקר" (שב תשובה מאהבה) - שהרי גבי דרגא זו בתשובה לא השתמש הצפע"נ בלשון "רפואה" כלל, כ"א להענין ד"חיילין ובטלין".

ועיין לקו"ש חכ"א ע' 325 שוה"ג להערה 45 - ששם מביא כ"ק אדמו"ר שליט"א שהפרת הבעל פועלת לעקור את הנדר מעיקרו אלא שחלו והבעל בהפרתו עקרו (או שמשעת הפרה ואילך מפר אותו מעיקרו). ע"ש. וש"נ. והיינו דכאשר חילין ובטילין ה"ז הפרה מעיקרו. אבל מ"מ אינו כחכם שעוקר הדבר. ויל"ע בזה.

הרב יחיאל מאיר ליבער

- ברוקלין נ.י. -

ג. בלקו"ש פ' ויחי ש.ז. מקשה בתחיל' מדוע יעקב דצה שיוסף ישבע לו, שיקברנו בא"י, והביא תירוץ המפרשים דהצורך ה"ל משום פרעה, דירצה שיעקב יהי' קבור במצרים, לכן ה"ל צורך שישבע ועי"ז פרעה לא ימנע את יוסף מלקיים שבועתו.

[ובהערה 4 מצייין לפרש"י כויגש מז, יו"ד וי"ט, שזהו הטעם מדוע פרעה ירצה שיקברו את יעקב במצרים. ולכאורה הו"ל לציין לפרש"י כאן פסוק כט שטעם ג' שנתן יעקב ליוסף ש"אל תקברני במצרים" הוא "ושאל יעשוני מצרים ע"א ב"ר. וי"ל דהטעם לזה (שיעשו ממנו ע"א) הוא מש"כ שם בפרש"י ב"ויגש" עי"ש].

ויש להעיר, ע"ד תירוצים המפרשים (הערה 2), מ"מדרש הגדול" - ויאמר השבעה לי, וכי לא האמין יעקב ליוסף אלא בשבועה? אלא אמר יעקב שמא אין פרעה מניח יוסף לעלות, ואם יודע פרעה שיוסף נשבע הוא נותן לו רשות בשביל השבועה וכן הוא אומר לפרעה "אבי השבעני" [ובעוד דפוס הלשון הוא - "אמר מתירא אני שמא יאמר לך פרעה קבור אותו כאן אצל קבורת המלכים, אי אתה זז מכאן עד שתשבע ותישב דעתי מיד נשבע לו].

ויש להעיר שגם בלקו"ש חט"ו פ' ויחי (ה) בסעי' ג' מכאר: "וויבאלד אז יעקב און יוסף האבן געוואוסט אז פרעה וויל אז יעקב זאל נקבר ווערו אין מצרים (ראה הערה 21) [וואס דעריבער האט זיך יעקב ניט פארלאזט אויף דברי יוסף "אנכי אעשה כדברייך", און האט געמוזט משביע זיין יוסף'ן - ווי מפרשים זיינען מסביר, כדי ער זאל דעמירט גופא קענען פועל'ן אויף פרעה], און דערפאר האט יוסף געזאגט צו פרעה "אבי השביעני לאמר"..."

וממשיך לבאר דא"א לומר בפרש"י כנ"ל, דאף שתוכן הנ"ל מובא בפרש"י בפ"נ פסוק ו', הו"ל לרש"י לומר ענין זה כאן ולא אח"כ, ומזה מובן דאין זה הטעם לשבועה (דאל"כ, וואלט

דאס רש"י געזאגט גלייך אויף די ווערטער "השבעה לי".

ולא הבנתי, דהרי סברא הנ"ל מובן, אם רש"י הי' נותן טעם לשבועת יוסף בפרק נ', אז יש להוכיח מדוע לא הזכיר טעם זה לפנ"ז, ולכן מוכח דיש טעם אחר לשבועה, אבל בנדו"ד, רש"י בפרק נ' רק בא לפרש כוונת פרעה שענה, לאחר שיוסף ביקש ממנו רשות לקבור את יעקב בא"י "אבי השביעני לאמר הנה אנכי מת בקברי אשר כריתתי לי בארץ כנען...". ומביא רש"י ג' פירושים על "אשר כריתתי לי", וראה בלקו"ש שם הביאור בזה, דיוסף רצה להדגיש כמה חביב קברו בא"י, שיעקב רוצה ליקבר שם, ע"ז אמר פרעה "עלה וקבר את אביך כאשר השביעך" ומפרש"י "ואם לא בשביל השבועה לא היליתי מניחך...". ומפרש שם בהערה 49 שפרש"י זה "כוונתו שפרעה לא קיבל ההסמרה ד"אשר כריתתי לי", אי"כ הי' אפשר לומר, דאין רש"י צריך לפרש כלום, משום דמובן ממש"כ בפ' כ"ט "ושלא יעשוני מצרים ע"א", לכן יש צורך לשבועה, שלא ימנעו את יוסף לקבור את יעקב בא"י.

ב) בסעי' ג' הקשה, דלאחר שאמר יוסף "אנכי אעשה כדברך", איז פארוואס האט יעקב איבערגעחזרט "השבעה לי"? (ומבאר שם הביאור פנימי בזה).

ויש להעיר מ"הלכות גדולות" כבוד או"א סי' נ"ו - "יש אומרים אסור לאדם שיכנס למרחץ עם אביו, ור' יהושע אומר משום שלא יגלו ערוה זה עם זה דכתיב ייכסו ערות אביהם, ובשעה שאמר יעקב ליוסף שים נא ירך תחת ירכי, לא עשה כן אלא כתיב ויאמר (יעקב) השבעה לי וישבע לו וישתחו ישראל על ראש המטה", והובא בצפנת פענח על התורה.

וע"ד סברא הנ"ל מוכא ברלב"ג, רד"ק ותרגום יונתן (ראה פי' יונתן),

[אכל השאלה בשיחה היא, מדוע בכלל הי' צריך לשבועה, לאחר שיוסף אמר "אנכי אעשה כדברך" שכבר כולל תוקף השבועה].

וממשיך שם לבאר שיעקב אמר "אל נא תקברני במצרים... ונשאתני ממצרים" - מען זאל ניט דערלאזן אז ער זאל לאחר פטירתו בלייבן אין מצרים אפילו באופן עראלי".

וצ"ע, מדוע לאחר פטירת יעקב, צוה יוסף את עבדיו (פרק נ, ב) את הרופאים לחנט את אביו, ענין לקח משך זמן של אב ארבעים יום? וי"ל, ע"פ פש"מ שזה הי' לטובת הגוף, מאחר שנפטר וההליכה ממצרים עד כנען יקח הרבה זמן, לכן, ענין הנ"ל הי' שהגוף לא ירקב (ראה פי' האברכנאל, וראה פי' .

המלבי"ם), ולכן אין זה נחשב שהייה במצרים באופן ארעי.
אבל האור החיים מפ' דלגבי צדיקים לא שייך סברא הנ"ל,
והטעם הוא שהמצרים לא יחשבוהו לע"א, עיי"ש.

וראה במד"ר עה"פ, מחלוקת בין ר' יהודה וחכמים, אם
יוסף יתנהג כראוי בלצוות שיחנטו את אביו.

[ומה שחכמים מביאים רא"י מפסוק י"ב "ויעשו בניו לו
כן כאשר צום" דמשמע שאף זה צוה להם" א"א לומר ע"פ פרש"י
שם, משום דמש"כ בפסוק י"ג, רק זה הוא מה שצוה להם, עיי"ש
בדברי רש"י].

אבל בנוגע עצם הענין, דביקש ליוסף שלא יהי' במצרים
אפי' באופן ארעי במצרים יש להעיר מפ' החזקוני פסוק כט
כסופו - "אל נא תקברני במצרים להשתקע שם בקבורה (וכוונתו
למש"כ בפסוק ל'), ובפסוק ל' מפ' - ד"א ושכבתי בקבר במצרים
ונשאתני ממצרים, שבתחלה הי' נקבר במצרים, כדאיתא פרק
נזיר (סד, ב וס"ה, א) עיי"ש.

וכן לומד הצפנת פענח, דמציין למס' נזיר הנ"ל.

אבל ב"פני דוד" לחיד"א פ' ויחי - (דאף שמהגמ' הנ"ל
משמע שנקבר משך זמן במצרים, אין זה רא"י שנקבר שם, דהפלי'
כפסוק הוא) אל נא תקברני במצרים כלומר, לא עכשיו תקברני
במצרים לפי שעה ואח"כ תוציאני, שאם אתה עושה כן אתה
מוכרח "ונשאתני ממצרים" שתטול מעפר מצרים כמו שהוא הדין
... עיי"ש.

ויש להעיר שקו"ט בענין הנ"ל בתו"ש עה"פ אות קכ"ה.

(ג) בסעי' ד' מבאר דמצד הטעם "אין חבוש מתיר עצמו מבית
האסורים", בכדי שבנ"י יוכלו לצאת ממצרים היו צריכים קשר
עם מישהוא יותר גבוה ממצרים (בית האסורים), ולכן יעקב
לא יכל להשאר קבור במצרים, ע"כ.

והנה, מצינו עוד כמה ענינים, שפעלו שבנ"י לא יהיו
תחת הכלל ש"אין חבוש מתיר וכו"ו.

דהנה בלקו"ש ח"כ פ' וישב, מבאר בסעי' ה' (ע"פ הזהר)
דזה גופא שהאחים מכרו את יוסף [אבל ראה פ' הרשב"ם פ'
לז, כח שהאחים לא מכרו את יוסף, וכן בפ' רבינו בחי' -
"האט באווארנט, אז ווען די בנ"י זיינען דערנאך אראפ קיין
מצרים, האבן די מצרים ניט געהאט קיין פולשטענדיקע שליטה
אויף אידן (אזוי ווי זיי האבן געהאט אויף אלע אנדערע
זיינע עבדים ש"לא הי' עבד יכול לברוח ממצרים"), ואדרבה:
וויבאלד אז די מצרים זיינען געווארן עבדי יוסף, און יוסף

איז געווען "עבד בני ישראל", קומט אויס אז "ישראל דשלטו על כלהו".

וכן ממשיכ בח"כ פ' ויחי (ב), דע"י ששבט לוי לא הי' תחת שעבוד מצרים כשאר השבטים, זה נתן כח לבנ"י להפוך את הגלות, עי"ש, ועוד.

וי"ל דכל פרט הוא ענין נוסף בנתינת כח לבנ"י, שלא יהיו לגמרי תחת שעבוד מצרים.

מיכאל לוזניק
- תות"ל 770 -

ד. בגליון הקודם (טו (ריד) ס"ד) כתבתי שבמצות שהם "נקודה אחת" - אין נפק"מ בין גר שנתגייר וקטן שנתגדל כאמצע הזמן, לבין גדול שלא קיים חלק מהמצוה. ושניהם [1] גר שנתגייר וקטן שנתגדל, (2 גדול) פטורין מכאן ולהבא.

מ"מ בנרות חנוכה שאני, דאת"ל דימי חנוכה הם "מציאות אחת", הנה גר שנתגייר וקטן שנתגדל באמצע ימי חנוכה א"צ להדליק. משא"כ גדול שלא הדליק בלילה הראשונה יש לו להדליק כלילות שלאח"ז. כי (נוסף לזה שחל עליו חיוב ההדלקה גם כשלא הדליק (והיינו שבעצם יש לו כל הנקודה)), י"ל בדא"פ דהגם שלא הדליק באחד מן הלילות - יכול להמשיך, כי עיקר המצוה היא הפירסומא ניסא, ואם לא ידליק יחסר בזה.

והנה בזה שכתבתי ד"עיקר המצוה היא הפירסומא ניסא ואם לא ידליק יחסר בזה" - העירני אחד מלקו"ש ח"ג ע' 814 וז"ל: "הגם אז די גמרא זאגט אז די נרות חנוכה זיינען ל"פרסומי ניסא", צוליב מפרסם זיין דעם נס דורך זייער ליכטיקייט - איז אבער דא ניט דער פשט אז זייער גאנצער ענין איז צוליב דעם, נאר אז אין זיי איז פאראן, אויסער זייער אייגענעם עיקר'דיקן תכלית, אויך צוגאב-ענין, וואס זיי זיינען מפרסם דעם נס חנוכה. א ראי' דערצו איז דערפון וואס מען איז מקיים די מצוה און מ'מאכט א ברכה בשם ומלכות אויף נרות חנוכה אויך אין פאל ווען ס'איז ניט קיין פרסומי ניסא". עכ"ל.

אמנם אולי י"ל בזה ע"פ מ"ש לקמן בלקו"ש שם ס"ע 816 ואילך וז"ל: "הגם אז פרסומי ניסא איז נאר אן ענין נוסף צו דער עיקר המצוה פון נר חנוכה אליין, איז אבער דערצו ניט קיין סתירה פון דעם דין אז אויב מען צינדט די נרות חנוכה אין אן ארט (העכער פון צוואנציק איילן, וואו א מענטשלעך אויג קען ניט שולט זיין) אדער אין א צייט, וואס עס קען ניט זיין קיין פרסומי ניסא - איז מען די

מצוה ניט מקיים. ווייל דער גדר פון דער מצות הדלקת נר חנוכה איז - אז דער אור מצד זיך זאל זיין אן אור המאיר, א לייכטנדיקע ליכט לבני אדם (און לכתחילה אויך אין אן אופן פון פרסום), ס'איז אבער ניט קיין מוז אז דעם אור זאלן טאקע מענטשן - בפועל מקבל זיין, ניט מער וזאס דער אור דארף זיין אזא אור אז מצד דעם אור לייכט ער צו מענטשן. עכ"ל.

ועפ"י ז"ל בנדו"ד: הגם דאין עיקר הדלקת נ"ח רק כשביל הפירסומא ניסא, אמנם יש ענין "אז דער אור מצד זיך זאל זיין אן אור המאיר, א לייכטנדיקע ליכט לבני אדם כו"ל, ולכן אם לא ידליק בלילות שלא"ז - יחסר בזה.

[ולהעיר מלשון הרמב"ם הל' חנוכה פ"ד הי"ב: מצות נ"ח מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס. וראה גם לקו"ש ח"י ע' 275 בהערה: להעיר אשר כשאין פרסום דנס השמן גם בדיעבד אינו מברך על הנרות (אחרונים לשו"ע או"ח סו"ס תרע"ב). ולהעיר גם מהמבואר בחסידות (ראה לקמן) שענינם של נרות חנוכה הוא להאיר את החושך].

* * *

בגליון הקודם ס"ו כתב הרב איב"ג שי' לבאר החקירה אם ימי חנוכה "הם מציאות אחת או נפרדים" דתלוי במהות ואופן הנס דפך השמן, דאי נימא (כהב"י בטווא"ח סתר"ע. ועוד) דלאחר שנתנו בכל יום שמן בנרות כשיעור נשאר הפך מלא ככתחלה או דבכל בוקר מצאו הנרות מלאים שמן - נמצא הבכל יום ויום אתרחיש נס חדש בפ"ע, ולכן מסתבר לומר דגם ימי חנוכה הם "נפרדים". אבל אי נימא שהנס הי' באיכות שנתעצם כח השמן וכל לילה כלה רק חלק שמיני ממנה - נמצא לפי שיטה זו דהנס כבר הי' בלילה הראשון, ולפי"ז אפ"ל דכן תיקנו גם בימי חנוכה שכולם ביחד הוה מציאות אחת. ע"כ.

ולהעיר מלקו"ש ח"י ע' 318 בהערה באו"א קצת, וז"ל: את"ל אשר ח' ימי חנוכה הם מציאות אחת לא נפרדים (צפע"נ...)
- עכ"פ בנוגע לנס השמן שתלוי ברגע דנמצא פך השמן (ועפ"ז יתורץ ענין הנס ביום ראשון (והב"י וכו' מתרצים גם את"ל דנפרדים הם), יומתק היוגור: נעשה בו נס והדליקו ממנו...)
עיי"ש.

* * *

בלקו"ש ח"כ ע' 448 בנוגע לנרות חנוכה: ער צינדט אן

נאך א מצוה און נאך א מצוה - מאכט ער ליכטיג די פינצטערניש פון גלות.

ובהערה 18 שם: וכידוע שענינם של נרות חנוכה הוא להאיר את החושך ... אף שאין לנו רשות להשתמש בהן. וצע"ק. עכ"ל שם.

ויש להעיר מלקו"ש ח"ג שם הערה 37 דמבאר הפלוגתא (שבת כא, ב) אם מותר להשתמש באורה (דנ"ח): טעם המ"ד דמותר להשתמש הוא לפי שהאור פועל ומשמש גם לענינים שבהשתלשלות. וטעם המ"ד דאסור להשתמש לאורה, וכן היא ההלכה, לפי שאין תכליתו של אור זה לשמש לפעול בעולם, כי הוא למעלה מגדר השתלשלות, וגם כשפועל בעולם הוא בדרך נבדל (וב' ענינים אלו נרמזים בשמן: מפעפע בכל דבר, ומ"מ אינו מתערב), שלכן אינו מתצמצם ומתמעט בהמשכתו, כי אינו בבחי' התלבשות. עכ"ל שם.

ואולי מהמקומות שנשמנו בלקו"ש ח"כ שם משמע שפעולת נ"ח הוא (לא רק בדרך נבדל, באופן מקיף כו' אלא גם) בדרך התלבשות. ועדיין יש לעיין בכ"ז.

אהרן לייב ראסקין
- תות"ל 770 -

ה. בלקו"ש דזאת חנוכה ש.ז. מבאר בס"ו דמחלוקת ב"ש וב"ה אי אזלינן בתר בכח או בתר כפועל הוא פלוגתא בכללות הגדר דתורה (ומצותי'), ובהע' 37 מבאר דזוהי פלוגתתם אם שמים נבראו תחלה או הארץ נבראת תחלה.

ובלקו"ש ח"ו ע' 73 (המצויין בלקו"ש דזאת חנוכה בהע' 37) מבאר בארוכה דיסוד המחלוקת דב"ש וב"ה בש"ס הוא אם שמים נבראו תחלה או ארץ נבראת תחלה.

והנה (ע"פ הידוע דבראשית ברא גו' את השמים ואת הארץ - בשכיל התורה ובשכיל ישראל, ואסתכל באורייתא וכרא עלמא) יש לבאר דזה גופא שמחולקים אם שמים נבראו תחלה או ארץ נבראת תחלה הוא מצד שהם מחולקים בכללות בגדר דתורה ומצותי'.

דהיינו דבלקו"ש דזאת חנוכה ש.ז. מבאר אותו המחלוקת (אם שמים נבראו תחלה או ארץ נבראת תחלה), אלא בעומק יותר, - בכללות בגדר דתורה ומצותי'.

* * *

בגליון דפ' ויחי (טו) אות ב' כותב י.ש.ג. שהנצי"ב (בהעמק שאלה על השאלתא) והמהר"ץ חיות (שבת כא, ב) סוברים

דא"א לומר דהנס דיום הא' היל' במציאת פך השמן, ודלא כהמאירי.

אבל הרי מפורש בדבריהם להיפך ממש. בהנציל"ב: ואין לומר דהא שלא טמאוהו אנשי אנטיוכוס היינו נס, דזה אינו יוצא מדרך הטבע, (וממשיך אח"כ) משמע דעד שלא נצחו ג"כ חפשו ולא מצאו... ומכבר חפשו שמן טהור ולא מצאו עד שגברו בית חשמונאים האיר הקב"ה עליהם, והיינו נס נגלה שגרם אותו הזמן, ע"כ. היינו דהגם שכבר חפשו קודם לכן מ"מ לא מצאו, ודוקא אח"כ נעשה להם הנס שמצאו הפך.

וכן במהר"ץ חיות וז"ל: מה שלא חשבו הנס כמה שלא טימאו גם הפך הזה י"ל דזה אינו יוצא מגדר הטבע.

* * *

בגליון הנ"ל בסעי' ו' אות ג' מקשה דלשיטת ב"ש דאזלינן בתר בכח יל"ע, דלפי המבואר בלקו"ש חט"ו (הנ"ל) דהשמן דחנוכה היל' באופן דשורפת ואינה אוכלת - לא שייך לומר לשיטת ב"ש כאן דאזלינן בתר בכח, כיון דהנס היל' מתחדש בעת ההדלקה שבכל יום, אי"כ לכאורה איפה בנס שהיל' בכח בליל הא' להז' לילות שלאחר"ז.

ולפי דבריו נמצא שבהליקוט מבאר הענין דאזלינן בתר בכח או בפועל בהנס דשמן.

אבל ראה בהליקוט בס"ג: ביל' חנוכה געפינט מען אז דער יום ראשון פון חנוכה איז "כולל ז' הימים", ע"כ. והוא כמו (ע"ד וכעין זה) שר"ח כולל בתוכו כל ימי החודש, ושר"ה כולל בתוכו כל חדשי (ימי) השנה, אבל לא דלשיטת ב"ש הנה בנס דליל הא' צריך לכלול בתוכו הנסים דימי חנוכה שלאחר"ז.

וכן לקמן בסעי' ה': מען זאל אנצינדן בפועל ביום ראשון דחנוכה אכט ליכט דערפאר וואס זיי זיינען פאראן בכח, בעת אז ער "זעט" בפועל (ניט מער ווי) איין טאג. ע"כ. דהיינו דהבכח שבחנוכה הוא איך שז' הימים דחנוכה כלולים ביום הא'. אבל לא על הנסים. וכ"ה בלקו"ש ח"ו ע' 73 בשה"ג להע' *31. ובכ"מ.

משה מנחם מענדל איידעלמאן
- תות"ל 770 -

(*) אינו מוכן מ"ש, דלמה נימא דיום א' דחנוכה כולל כל הז' ימים שבאים אח"כ, ויום ב' כולל כל הו' ימים שאח"כ וכו' וכו' דמצד איזה טעם נימא דיום ב' הוה כר"ה לגבי הימים דאח"כ

המערכת

ו. בגליון העבר (טו (ריד)) הבאתי בנוגע ללקו"ש זאת חנוכה ש.ז. מכמה אחרונים שסוברים שמציאת פך טהור כיום הראשון של חנוכה אינו נס וגם שכן צ"ל בדעת הראשונים שלא פ"י (כמו שפ"י המאירי) שזהו הנס דיום ראשון.

אבל להעיר, שכמו שמבואר בהשיחה, כביאור המאירי, ואדמו"ר אמצעי (בשערי אורה) בארוכה, שמציאת הפך (טהור) ה"ל הנס של יום ראשון דחנוכה, כן כתבו הרבה ראשונים ואחרונים (ודלא ככמה אחרונים הנ"ל שכתבו שאינו נס) - ספר האשכול (ה"ל חנוכה), אלי' רבה (סתרי"ע סק"ז) בשם שכ"ג (- שיורי כנסת (ה) גדולה), חתם סופר (דרשות חת"ס, חנוכה תקצ"ד, קרוב לסיום הדרוש), אמרי שפר, קומץ המנחה (עה"ת, למהרא"ל צינץ, דרוש לחנוכה), שער בת רבים (עה"ת), עיין בדבריהם.

יהודה שמשון גדאלאוויץ
- תות"ל 770 -

ז. בלקו"ש זאת חנוכה ש.ז. מסביר דענין חנוכה בה"בפועל ווי דאס איז מצד גדר התחתון", (שם בסופו, עיי"ש). ויש לקשר זה עם המבואר בלקו"ש חט"ו פ' חיי שרה שק"מ כסלו, אשר הנס של המנורה הי' (לא רק בגדרי הטבע אלא יתירה מזו) מצד גדרי הטבע, בדוגמת מקום הארון אינו מן המדה, עיין שם סעיף ה'.

עוד בדא"פ י"ל אשר הנס חנוכה פעל חידוש והוספה (לא רק בגדרי הטבע, אלא גם) בגשמיות העולם כפשוטו (להראות על קשר ענינו בגדרי התחתון):

דהנה טבע העולם הוא ש"אין חדש תחת השמש" והוספת אור (וחום) בעולם (- אשר זה הוספה קיימת, ורק שנתפשט במקום, אבל לא שנאבד אח"ז, כמ"ש חכמי המדע וגם מוכן בשכל הפשוט) בא ע"פ טבע מהתהפכות דבר הנשרף שנתהפך לאור (וחום), ובהנס של חנוכה כהכרח לומר שנתוסף ח' ימים של אור בעולם ובלי שייחסור מהשמן הנשרף - והיינו הוספה בעולם של דבר נסי, וביחד עם זה אור זה הנתוסף מתייחס לשמן טבעי שנשרף ונתהפך לאור בדרך טבע העולם. נמצא שאור זה (הקיים באופן אחר) בעולם אפ"ל כעה) טבעי ולמעלה מהטבע ביחד.

הרב צבי פרימן
- מאנטריאל -

ח. בלקו"ש ח"ה ע' 86, וכן בריבוי מקומות כשיחות כ"ק

אדמו"ר שליט"א, מציין להירושלמי ר"ה פ"ג ה"ח, בענין תוקף והתגברות מזלו של האדם, ביום הולדתו.

הגמ' שם עוסקת במלחמת עמלק, ומפרש שהעמידו חילים במלחמה ביום הולדת שלהם, שביומו זה "לא במהרה אדם נופל". "מה עשה משה, עירבב את המזלות, הה"ד (חבקוק ג') שמש ירח עמד זבולה גו'".

דברי הירושלמי מובאים ביל"ש סוף חבקוק, ושם בפירושו זית רענן, מקשה במג"א: "וא"ת הא אמרינן בצדיקים ביום שנולד הוא מת. וי"ל, דהיינו לטובה, שממלא שנותיהן, אבל אין נהרג בלא זמנו ביום שנולד". ודומה לזה מעתיק בלקו"ש שם, בשם ס' רסיסי לילה, על דרך הסוד.

והוקשה לי על קושיתם שאלת תם, הרי ידוע שמחזור של שליטת המזלות מתאים למהלך השמש השנתי, ראה רמב"ם הל' קדה"ח פ"א ה"ז, ועוד. וא"כ תינח אנשי עמלק ימ"ש, הרי עכו"ם מונים לחמה, (סוכה כט, א) אך מה זה שייך לצדיקים - ישראל, שמונים ללבנה, ובמילא מילוי שנותיו לחשבננו לבד פ"א ב"ט שנה לפי דעת כמה (ראה רמב"ם שם) - אינו כלל במזל שבו נולד.

אמנם שו"ר במו"נ ח"א סע"ב ובכ"מ שם, שפעולת החמה שייך ליסוד האש, לבנה ליסוד המים, וכוכבים ליסוד הרוח. ואולי יש להסיק מזה, שכמה אופנים במזל ישנם, וכמה הרכבות שונות, כולל זה של הלבנה. אך לפי"ז יוצא, שמזל משתחזר בכל חודש.

ואבקש מהמעיינים המתמחים בשטח זה, נא להבהיר קצת ענין זה.

הרב לוי יצחק ראסקין
- ברוקלין נ.י. -

ט. בגליון יד (ריג) הקשה על מש"כ בלקו"ש ח"ג פ' ויגש, שמבואר "הטעם מדוע שלח יהודה לתקן בית תלמוד במצרים ולא הספיק בהא דיוסף, משום דיהודה, תלמודו ה"ל באופן של תורתו אומנתו, משא"כ אצל יוסף מכיון שעסק בעניני מצרים וכו', ה"ל חסר לו שלמות זו", דאיך זה מתאים עם המבואר בדא"ח שיוסף הוא ענין התלמוד ויהודה הוא ענין המעשה. ע"כ.

ונראה די"ל, דשני ענינים נפרדים הם. דהשיחה הנ"ל, מכאר דלגבי מעלת "תורתו אומנתו" ה"ל ליהודה מעלה לגבי יוסף בנוגע קיים העולם עי"ש.

משא"כ כשמבואר בדא"ח שיוסף הוא תלמוד ויהודה הוא

מעשה, הביאור הוא שהם ב' דרגות בלימוד גופא, וכמבואר שם בשיחה, דהטעם מדוע השבטים בחרו להיות "רועי צאן" בכדי להיות מה שיותר מופרדים מהעולם, עיי"ש, אי"כ צ"ל דגם לגבי שאר השבטים, (וכן יהודה) הי' מודגש ענין הלימוד, (ולא רק לגבי יוסף), אלא החילוק הוא באופן הלימוד גופא, דישנו דרגא שהוא "לימוד באופן של מעשה", ועי"ד שמפרש בלקו"ש ח"י פ' ויחי (א) בהערה 32 דיש יתרון בזה "שיהיו השבטים הוגים בתורה" - כי יוסף, מכיון שענינו להמשיך עניני יעקב בבי"ע, אין בזה אמיתית יתרון האור מן החשך [הוא אין שענין הלימוד הוא כפ"ע, לא פועל בחושך גופא], משאי"כ השבטים, שהם בבי"ע, ועבודתם בבירור מעולם הפירוד, ביטול היש, הרי עיי"ז נעשה אמיתית יתרון האור מן החושך עצמו, עיי"ש.

מובן דאף שיוסף הי' בדרגת נעלית ביותר, אבל משום מעלה זו, אין זה פועל על החושך עצמו, משאי"כ לימוד השבטים, אע"פ שהי' בדרגא ששייך לבי"ע מ"מ משום זה גופא, דוקא לימוד זה פעל הפיכת החושך.

לפי זה יוצא, דהמבואר בלקו"ש ח"ג, מבואר דעצם תיקון הבית תלמוד הי' צריך להיות עיי"י יוסף [אבל בפועל נעשה עיי"י יהודה] לגבי לימוד יוסף (עי"ד המבואר המעלה של זבולון (בעלי עסק) לגבי יששכר (מארי תורה), שדוקא הם מתעסקים בכירור העולם, כן יש לומר חילוק זה בלימוד גופא).

מיכאל לוזניק

- תות"ל 770 -

נ ג ל ה

י. בגמ' ב"ב ו, ב אמר אביי שני בתים בשני צידי רשות הרבים זה עושה מעקה לחצי גגו וזה עושה מעקה לחצי גגו זה שלא כנגד זה ומעדיף, ועי' ברש"י ד"ה ומעדיף מושך המעקה יותר מחצי הגג כדי שיהי' במקצת כנגד סתימתו של זה ומתוך כך לא יראה בהדיא לגגו של חבירו.

והקשה על זה הסוכת דוד שם דלכאורה יכול להזיק בה"ר עיי"י ראיית אלכסון? ותירץ דכיון דלא חישינן שיראה באלכסון דזה אסור לראות בשל חבירו וכל תקנת חכמים הוא רק לסלק הה"ר דממילא, וכיון שמעדיף קצת אי"כ ראי' דממילא ולא חששו שילך ויסתכל באלכסון בכונה כיון דאסור לראות בכונה בשל חבירו. עיי"ש.

וקשה לי עיי"ז מלעיל ב, ב ח"ש החלונות בין מלמעלה ובין מלמטה ובין מכנגד ד' אמות ותני עלה מלמעלן כדי שלא יציץ ויראה מלמטן כדי שלא יעמוד ויראה מכנגדן כדי שלא יאפיל.

עכ"ל הגמ'. נמצא מכאן דבנוגע הזיק ראי' אינם חוששים רק שלא יראה להדיא? וצ"ע, ועיין כנחלת דוד ו, ב ד"ה איתמר.

* * *

יא. ב"ב ט, ב מפרש תוס' ד"ה גדול העושה צדקה בסתר יותר ממשה רבינו. פירוש יותר משכך חמה ממשה רבינו בתפלתו ואע"ג דמשה נמי עשה צדקה בסתר שמא אותה שעה כבר פסק אותו זכות. עכ"ל.

ובהגהות מהריעב"ץ הקשה על תוס' וז"ל: מי יגיד לנו זה שמא לא ה"י מזומן לו עני כלל וכן נראה דבמדבר היו כל ישראל שוים ולא ה"י בהם עני הצריך לפרנסה שכולם היו אוכלי המן ושותי הבאר שמלתן לא בלתה וגו'. הרי ודאי כולם עשירים היו שמחים בחלקם ולמי ה"י צריך לתת בסתר וכו' עכ"ל.

ונראה לתרץ לפי המבואר בכ"מ בלקו"ש בענין הצדקה שיש צדקה ברוחניות. וראה לקו"ש חלק ד' עמ' 1348 שאומר שם וז"ל: אמרו חכז"ל איש לרעהו ומתנות לאביונים ר"ת אלול כי אז מזדרזין בצדקה, והרמב"ם כתב (הל' תשובה פ"ג ה"ד) נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה כו' מרי"ה ועד יוהכ"פ יותר מכל השנה, ואם בצדקה שמביאתו לחיי עוה"ז כך, על אחת כמה וכמה בצדקה המביאתו לחיי העוה"ב וכדמוכח במשנה (ב"מ לג, א), וי"ל עוד מעלה נוספת בצדקה לרוחניות מצדקה לחיי עוה"ז אשר בזו האחרונה יכול להיות לפעמים מכשול לעניים שאינם מהוגנים וע"ד מארז"ל (ב"מ ט, ב) וכו'.

ועיין ג"כ בלקו"ש חלק י"ד עמ' 462 ועוד בנוגע ענינים שהם צדקה ברוחניות, ולפי ביאור זה ליתא קושיית הריעב"ץ דה"י ביכולת משה לעשות צדקה ומתן בסתר כשה"י במדבר.

שאל שמעון דויטש

ח ס י ד ו ת

יב. בספר המצות להצמח צדק דרך מצותיך מצוה (ק"ד) מביא התחלת המאמר וז"ל: לא תכערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת (שמות לה, ג). הרמב"ם מנה זה בל"ת מיוחד וכו'. עכ"ל.

ויש להעיר דמאמר זה מובא בסדור בית האוצר מגוף כתב יד של הצמח צדק ושם מביא התחלת המאמר באופן אחר וז"ל שם: מל"ת על הב"ד שלא לעשות משפט מות בשבת ר"ל... והרמב"ם מנה וכו'.

הנ"ל

ש ל ח ו ת

יג. בשיחת עשרה בטבת (הנחה בלה"ק) ס"ו מבואר ש'בית המן (ש) קיבלו לאחר שנעשה דאחשורוש (כך ששוב אין זה בית של המן) כמוכרח בפשש"מ - כשילמוד בן ה' למקרא ס"פ תצא אודות מחיית עמלק בתכלית... וא"כ, בהכרח לומר שקיבלו את בית המן לאחר שנעשה של אחשורוש". ע"כ.

יש להעיר, מלקו"ש חי"ד ע' 90 הערה 21 שמביא שם תירוץ הנ"ל "אחשורוש קנה כל נכסי המן וטיהרו ברשות אחשורוש ולא נחשב כשל עמלק: ע"ד עמון ומואב טיהרו בסיחון (גיטין לח, א - הובא בפירש"י חוקת כא, כו) -".

אבל מקשה ע"ז, דע"פ פשש"מ (שיטת רש"י) אין לומר כן, כי "לשון הכתוב הוא 'בית המן נתתי לאסתר', משא"כ בחוקת (שם) "כי חשבון עיר סיחון גו"י". ע"כ.

אלא דנראה שהביאור בשיחה דעשרה בטבת הוא יותר ע"פ יינה של תורה שבפרש"י, ולא כל כך ע"ד הפשט.

ישראל שמעון קלמנסון

- תות"ל 770 -

יד. בשיחת עשרה בטבת (הנחה בלה"ק סי' י"ב) וז"ל: ומפרש רש"י "לא הי' לו לומר אלא איש אשר כברכתו ברך אותו מה ת"ל כרך אותם. לפי שנתן ליהודה גבורת ארי ולכנימין חטיתו של זאב ולנפתלי קלותה של אילה [דרך אגב דורש ביאור מדוע נקט רש"י ג' שבטים אלו דוקא ואכ"מ] יכול שלא כללן כולן בכל הברכות ת"ל ברך אותם", עכ"ל.

הנה השאלה בחצי ריבוע נהי' עוד יותר חזקה כשרואים במדרש (לכאורה מקורו של פרש"י זה) (ב"ר פ' צ"ט ד') וז"ל: "...אלא לפי שבירכן יהודה בארי', דן בנחש, נפתלי באילה, בנימין בזאב חזר וכללן כולן כאחד ועשאן אריות ועשאן נחשים... הה"ד דן גור ארי'... " עכ"ל.

אולי אפשר לומר, כיון שבפסוק אומר "איש" מודגש השבטים שבברכות וקיומם נאמר "איש" (בפרש"י) ביהודה אומר רש"י "לפיכך כרע רבץ וגו' בימי שלמה איש תחת גפנו וגו' " [מ"א ד'] בבנימין "וחטפתם לכם איש אשתו" (שופטים כא) ובנפתלי "ולקחת עמך עשרת אלפים איש מבני נפתלי וגו' " וגם הם מובאים בפרש"י לכן מביא דוגמאות אלו.

שלמה הכהן טוויל

- תות"ל 770 -

טו. בשיחת עשרה בטבת העיר כ"ק אדמו"ר שליט"א שדרוש בלאור ברש"י שעל הפסוק איש אשר כברכתו ברך אותם, (בראשית מ"ט כ"ח) למה נקט רש"י דוקא ג' שבטים אילו יהודא בנימין ונפתלי.

ואולי י"ל שבג' מקומות אילו הכרכה ניתנה בתור שם התואר לשבט והיא מכוונת למאורע מסוים שיקרה לשבט ולכן היינו חושבים שזה שייך דוקא לשבט זה, קמ"ל שאפ"ל ברכות אלו שייכות לכולם.

(ורש"י הקדים בנימין לנפתלי כי בנפתלי הברכה מתיחסת למאורע מסוים רק בפירוש השני).

שלמה סגל

טז. בשיחת עשרה בטבת - יהפך לשמחה - שאל כ"ק אדמו"ר שליט"א דרך אגב למה רש"י (מט, כח) מביא דוקא שלשת השבטים יהודא, בנימין, ונפתלי?

ואולי יש לחרץ שאלו השלשה מראים על תכונות כלליות בעבודת ישראל, יהודה - גיבור כארי, ונפתלי - קלותו של אילה, ענין הזריזות וכדוגמת שו"ע סימן א' סעיף א'.

וענינו של "זאב" אפשר לת' ע"פ שיחת ויחי (ד) חלק ט"ו, שהוא טורף ואינו אוכל מיד אלא שומר לעתיד (שלכן הוא מוכר קדרות (בירושלמי)), שענינו הידור בקיום המצוות.

י.נ.ו.

- תות"ל 770 -

יז. בשיחת עשרה בטבת ש.ז. הקשה כ"ק אד"ש על פירש"י עה"פ "בנימין זאב יטרף וגו'", שלכאורה הוא ענין של ברכה, אי"כ מדוע מפרש"י שמדובר בענינים בלתי רצויים - "שיהיו עתידין להיות חטפנין, וחטפתם לכם איש אשתו, בפלגש בגבעה"!? (ועיין בהנחה שאר הקושיות).

והביאור, הי' שענין זה מבטא ענין ה"תשובה", הפרכת המאורע בלתי רצוי ד"פלגש בגבעה" ע"י ענין החטיפה, ועפ"ז מובן שאר כל הדיוקים.

ויש להעיר מפ"י "לבוש האורה" שמקשה ג"כ קושיא הנ"ל, אבל בא למסקנה שצ"ע עליו וז"ל: ... ולמה גילה לבנימין שכן זקונים הוא לו ויצערנו לגלות לו ענין פלגש בגבעה... ודוחק לומר שזה גם כן ברכתו וטובתו שהותר שבתו לכא בקהל [ולכאו', נראה דזהו הביאור הנא' בשיחה, אלא הודגש שזהו ענין של "מעלת התשובה" שטוב לו שתיקחו מכל וכל ולא יגלה לו מזה

כלום, לכך נ"ל שאין זה מדברי רש"י ז"ל שאין זה דרכו, ושום תלמיד הגיהו ועיקר הנבואה הוא על שאול ומרדכי וכו'.

ומקור פרש"י הנ"ל הוא "שיטה חדשה ב"ר פצ"ז ובמנח"י כמוכא בתו"ש, וראה בהערה שעא שם דמביא דברי הלבוש, וכותב דנראה דלא הי' לפניו מאמר חז"ל הנ"ל, וכבר העיר בזה תלמידו בס' צידה לדרך,

(ב) - בסברא הנ"ל, איך שמודגש ענין התשובה מענין ה"חטיפה", יש להעיר עד"ז עה"פ "מטרף בני עלית" (מט, ט בר ברכת יעקב ליהודה) מה שמוכא בב"ר פצ"ט ובתנחומא ישן וישב יז (ראה תו"ש אות קכה) - מטריפה של תמר נתעלית שכבר היתה טרופה היא ושני בני' אלא שהודית והוצלת אותה אף בניך חנניה משאל ועזרי' ביצולין", מוכן דאע"פ שהי' ענין בלתי רצוי, אבל משום ש"הודה" (ענין התשובה) אמר עליו יעקב "נתעלית", (ועיין בלקו"ש חט"ו פ' ויחי (ג) הביאור ע"פ פש"מ).

(ג) בפרש"י הנ"ל בד"ה "ולערב יחלק שלל" מביא בסופו שמרדכי ואסתר שהם מבנימין יחלקו את שלל המן, שנא' הנה בית המן נתתי למרדכי.

ולכאורה, צלה"ב מהו הפי' בדברי רש"י, דהרי מפורש במג"א ט, י, טו וכפי שמצינו לזה בסעי' ו' בהנחה, ש"בביזה לא שלחו את ידם" בשיחה הביא פסוק זה להוכיח שמזה גופא מודגש שהיתה ביזה. א"כ מהי כוונת רש"י שמרדכי ואסתר יחלקו את שלל המן (הרי בפועל לא חילקו)?

(ד) בנוגע למה שנת' שם עה"פ "איש אשר כברכתו ברך אותם", ומפרש"י ש"כללן כולם בכל הברכות", החידוש הוא שהברכה הפרטית דכל שבט ושבט נמשכה לכל שאר השבטים.

וראה ביאור זה, בלקו"ש ח"י פ' תולדות (ב) הערה 11, ומוסיף שם דהחילוק ביניהם הוא מהו העיקר בכאו"א או ע"ד פרש"י (ויצא לא, יח) שקנה מצאנו)

(ה) בסעיף יב שם, הקשה בדרך אגב על פרש"י הנ"ל מדוע נקט דוקא ג' שבטים אלו (גבורת ארי ליהודה, לבנימין חטיפתו של זאב ולנפתלי קלותה של אילה)?

ונוסף על קושיא זו, יש להוסיף בסדר הברכות נפתלי נזכר לפני בנימין.

וכן במדב"ר פי"ג ח ותנח"י ויחי יז עה"פ איש אשר כברכתו ברך אותם - כבר כתיב ויברך אותם, ומה ת"ל איש אשר כברכתו בירך אתם אלא לפי שנירכו יהודה בארי, דן בנחש, נפתלי באילה, בנימין בזאב, חזר וכללן כולן כאחת...

הרי כתוב לפי הסדר וכן מוסיף ג"כ את דן. ונראה דעיקר ההדגשה היא על השבטים שנתברכו בתכונה של בעלי חיים, אבל א"כ צלה"ב ג"כ לפי המדרש מדוע לא הזכיר את יששכר (חמור בעל עצמות שסובל עול תורה).

מיכאל לוזניק
- תות"ל 770 -

יח. בשלח ש"פ מקץ (הנחה בלה"ק) סט"ז: "דובר בהתוועדות די"ט כסלו אודות הכלל שמסיימים בטוב, שכן הוא גם בכל החלקים שבספר "יד החזקה" להרמב"ם, שכולם הסיוס הוא בדבר, עניני אגדה (המשכת לבו של אדם) ומוסר וכיו"ב.

ולכאורה, דרוש ביאור בנוגע לסיוס דספר נשים וסיוס ספר טהרה: סיוס ספר נשים הוא: "שנאמר וידעת כי שלום אהלך גוי ולא תחטא" ולכאורה הסיוס כתיבת "וולא) תחטא" אינו בדבר טוב?

וסיוס ספר טהרה הוא: "הרי הוא אומר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גילוליכם אטהר אתכם, השם ברחמי הרכים יטהרנו מכל חטא עון ואשמה אמן", ולכאורה הסיוס כתיבות חטא עון ואשמה אינו בדבר טוב?

קושיא זו מתחזקת יותר ע"פ המדובר בהתוועדות הנ"ל אודות סיוס המשנה במסכת ברכות, "התקינו שיהא אדם שואל את שלום חבירו בשם, שנאמר כו' ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך, רבי נתן אומר הפרו תורתך משום עת לעשות לה'", שחידושו של רבי נתן מתבטא בהבאת הפסוק בסדר הפוך (הפרו תורתך משום עת לעשות לה'). שכדי לסיים בדבר טוב - שעפ"ז, ה' יכול הרמב"ם להביא את הפסוק "וידעת כי שלום אהלך גוי" באופן הפוך, "ולא תחטא וידעת כי שלום אהלך", כדי לסיים בדבר טוב?

ועי"ש שמתרץ שהסיוס בספר נשים וספר טהרה הוא בענין שתוכנו הוא דבר טוב (ולא דוקא המלה) עיי"ש.

ולכאורה יש להעיר א) דמ"ש בלקו"ש חט"ו חנוכה ב' ע' 372: "ודוחק גדול לומר אז דער טעם וואס דער רמב"ם איז מוסיף לבסוף (בסיוס הל' חנוכה) "גדול השלום כו'" איז כדי לסיים בדבר טוב, - וואו י"ם אויך דער ענין פון "לעשות שלום בין איש לאשתו" איז א דבר טוב,

ובהערה 7 "נוסף על העיקר ש(כנראה) הרמב"ם אינו מקפיד לסיים ההלכות שבספרו דוקא בדבר טוב, (ראה סיוס ס' נשים שברמב"ם, ועוד)".

וראה גם לקו"ש שם ע' 415 הערה 37 "שהרי אין דרך הרמב"ם לסיים ההלכות שבספרו דוקא בדבר טוב - ראה לדוגמא רמב"ם סוף הל' אבל" עכ"ל"ק.

והנה הלשון ברמב"ם שם "מלך או נשיא שמת יש להן לשרוף מטתו וכל כלי תשמישו ואין בזה דרך האמורי ולא משום השחתה, שנאמר בשלום תמות ובמשרפות אבותיך הראשונים שרפו לך", (ועי' גם בקובץ הערה"ת ואנ"ש מאריסטאן גליון ש"מ ס"ז).

ולכאורה גם הסיום ברמב"ם זה אין תוכנו דבר שהיפך הטוב, שהרי כך הי' מנהגו לשרוף המטה וכו', וזה משום כבודו של מלך. וגם הרי העיקר הדגש הוא שלא לסיים בדבר שהיפך הטוב לאדם (יהודי) וצ"ע, ויל"ע אם המדובר בשחת מקץ הנ"ל הוי בגדר "משנה אחרונה" לגבי הנ"ל.

(ב) בספר טהרה הרי מסיים במלה "אמן" ולא במלה "אשמה" שהוי היפך הטוב. ולכאורה משום כך סיים הרמב"ם במלה "אמן" ויל"ע.

(ג) לכאורה דרך הרמב"ם להתחיל ולסיים כל הי"ד חלקים שלו בלשון הכתוב בתורה שככתב ועל הסדר: מדע: ההתחלה "משוך חסדך ליודעיקך - ספר המדע - וצדקתך לישרי לב". סיומו סוף הל' תשובה - "כמו שצוה ואמר "בכל לבבך ובכל נפשך".

אהבה: "ההתחלה" מה אהבתי תורתך - ספר אהבה - כל היום היא שיחתי, סיומו סוף הל' מילה: "ואת בריתי אקים את יצחק" (ובסוף "סדר תפלות כל השנה" "בשביעית שוש איש בה").

זמנים: התחלתו "נחלתי עדותיך לעולם - ספר זמנים - כי ששון לבי המה" סיומו: - הובא לעיל מלקו"ש חט"ו חנוכה ב'. ולכאורה לפי"ז מובן מה שמביא הרמב"ם בסוף סדר זמנים "גדול השלום וכו'" בכדי לסיים "שנאמר דרכי דרכי נעם וכל נתיבותי שלום" ולכאורה לא בכדי לסיים (רק) בדבר טוב.

נשים: תחלתו "תורת חיים מקור חיים - ספר נשים - לסור ממוקשי מות". סיומו הובא לעיל בשחת מקץ ועפ"ז אתי שפיר לכאורה מדוע אין הרמב"ם מביאו באופן הפוך "ולא תחטא וידעת כי שלום אהלך", כדי לסיים בדבר טוב, - כי רוצה לסיים בלשון הכתוב ודו"ק.

קדושה: התחלתו: "פעמי הכן באמרתך - ספר קדושה - ואל תשלט בי כל און". סיומו סוף הל' שחיטה "וכן הוא אומר נר לרגלי דבריך ואור לנתיבותי".

הפלאה: התחלתו: "נדבות פי רצה נא ה' - ספר הפלאה -

ומשפטיך למדנני". סיומו: סוף הל' ערכין וחרמין שנאמר איש כמתנת ידו כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך.

זרעים: התחלתו: "תהי ידך לעזרני - ספר זרעים - כי פקודיך בחרתי". סיומו: סוף הל' שמיטה ויובל: "הרי דוד ע"ה אומר ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומך גורלי".

עבודה: התחלתו: "שאלו שלום ירושלים - ספר עבודה - ישליו אוהביך". סיומו: סוף הל' מעילה פ"ח "שנאמר ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם".

קרבנות: התחלתו: "לך אזבח זבח תודה - ספר הקרבנות - ובשם ה' אקרא". סיומו סוף הל' תמורה בסופו "וכן הוא אומר הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת, להודיעך קושט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשולחך".

טהרה: התחלתו: "לב טהור כרא לי אלהים - ספר טהרה - ורוח נכון חדש בקרבי". סיומו: הובא כשיחת מקץ, ועפי"ז הנ"ל מתחזקת הקושיא מה שמקשה בשיחה שם שיקדים את הבקשה ויסיים "שנאמר וזרקתי עליכם וגו'".

ולכאורה י"ל שדרך הרמב"ם לסיים עם לשון הכתוב שממש מוכח ההלכה וכיו"ב שכתב לפני זה, ואתי שפיר מה שאינו מפסיק בתפלה לפני ההוכחה ודו"ק.

נזיקין: התחלתו: "הט לבי אל עדותיך - ספר נזיקין - ואל אל בצע". סיומו: סוף הל' רוצח "שנאמר אמור אליהם חי אני נאם ה' אלהים אם אחפוץ במות הרשע כי א: בשוב רשע מדרכו וחייה".

קנין: התחלתו: ראשית חכמה קנה חכמה - ספר קנין - ובכל קניינך קנה בינה. סיומו: סוף הל' עבדים "שנאמר ונתן לך רחמים ורחמך והרבך".

משפטים: התחלתו: "אודך ביושר לכב - ספר משפטים - בלמדי משפטי צדקך". סיומו: סוף הל' נחלות "שנאמר סלו לרוכב בערבות וגו' אבי יתומים וגו'".

(ראה בגליון רי"ג ס"ה בסופו מ"ש הרב משה הבלין בזה אבל מ"ש שם שמסיים במלה "יתומים" לכאורה אינו שהרי מסיים במלה "וגו'". ואולי הוא מטעם זה שאינו רוצה לסיים בדבר לא טוב ודו"ק).

שופטים: התחלתו: "פהח פיך שפט צדק - ספר שופטים - ודין ענכי ואביון". סיומו: סוף הל' מלכים "שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

ואוי"ל הטעם ע"ז (בדרך אפשר וע"ד הרמז עכ"פ) דכמו

שמצינו בשו"ע אדמוה"ז או"ח סי' רפ"ה ס"ג ש"פסוק האחרון טוב לכופלו ולחזור ולאמרו כדי לסיים בתורה (כי כן בזמן שהיו מתרגמין היו מסיימים במקרא שהיו כופלים פסוק האחרון)" וראה במ"א שם סק"א.

ובמחצית השקל ס"ק א': "וכן מבואר בטור בס"י רפ"ד במקום שמתרגמין ההפטרה שנוהגין כן ע"ש".

והרי הרמב"ם כותב בהקדמתו "שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבע"פ כולה ואינו צרי" לקרות ספר אחר ביניהם". ודו"ק.

חרב שלום דובער הכהן
- נחלת הר חב"ד -

יט. בשיחת ש"פ מקץ, שבת חנוכה ש. ז. סעיף ד (בהנחות הת') נת' בנוגע הסימן שכ' הגמרא (שבת כ"א ע"ב) "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק" - "עד דכליא ריגלא דתרמודאי":

אע"פ אז בפשטות איז דאס א סימן ווען מ'דארף אנצינדן נרות חנוכה, איז אבער פארשטאנדיק בפשטות, וויבאלד אז מ'גיט דוקא דעם סימן, און ניט קיין אנדער סימן, מוז עד אויך האבן א שייכות פנימית מיט דער זאך. כדמשמע פון שו"ע אז דער זמן פון הדלקת נרות חנוכה איז ניט "עד דכליא ריגלא דתרמודאי" בכל מקום לפי זמנו, נאר בכל מקום דארף מען אנצינדן אין דער זעלבער צייט, במילא האט מען געקענט געבן אן אנדער סימן אויף זמן הדלקת נרות חנוכה. ע"כ ועיי"ש בארוכה.

ואולי י"ל דכשמבאר דזמן הדלקת נר חנוכה הוא בכל מקום בשה - אומר דכן משמע משו"ע, כי יש ראשונים שסוכרים (נסמנו באנציקלופדי' תלמודית ערך חנוכה ע' שח) שבכל מקום הדבר תלוי כפי מה שהוא [ויש אחרונים שמדייקם כן ברמב"ם - ראה אנציקלופדי' שם הערה 79, וש"ב].

אבל להלכה כתב המחבר (או"ח סי' תער"ב ס"ג) "עד שתכלה רגל מן השוק שהוא כמו חצי שעה שאז העם עוברים ושבים ואיכא פרסומי ניסא, הלכך צריך ליתן בה שמן כזה השיעור". ועיין במג"א שם. ועוד.

[ולהעיר ממנהגנו (היום יום כה כסלו. ועוד) "שידלקו הנרות חמישים מינוט לכה"פ" (ובתבאר במק"א (ראה הערות הת' ואנ"ש (ברוקלין, תשל"ג) ח"ב ע' 126 ואילך, ועוד) דהיינו חצי שעה לאחרי צאת הכוכבים) והשיעור (חמישים מינוט) הוא בכל מקום בשה].

הרב שנ"ז רובין
- ברוקלין נ.י. -

כ. בגליון טו (ריד) סי' ט"ז שאלתי בשיחת ש"פ מקץ ש.ז. (הנחה בלה"ק סעיף כ"ב) מה השייכות בין זה שיוסף כשהי' בן ל' שנה השליט במצרים, לקיום החלום ובפרט שרק כשאחיו השתחו ל' כתוב "ויזכר יוסף את החלמות".

יאח"ז ראיתי בלקו"ש חלק י' שיחה א' דפ' וישב אות ב' וז"ל: והביאור בזה, כוונתו של רש"י אינה רק לבאר שמאלמים אלומים פל' קושרים קשרים (סתם) אלא (ובעיקר) שאלומים היינו עמרין והביאור, חלומו של יוסף הי' ע"ד שנאמר בחלום פרעה "את אשר האלקים עושה - הגיד" דברי עתידות ונבואה אמיתית שאחיו עתידים להשתחות לו כשם שהשתחו אלומותיהם לאלומתו, שלכן כשיוסף סיפר חלומו תיכף אמרו לו אחיו "המלוך תמלוך עלינו גו'" הרי שזהו תוכן החלום ולכן גם "אביו שמר את הדבר ממתין ומיפה מתל יבוא".

ועפ"ז מוכן שגם הפרטים שבחלומו הם מכוונים ומורים על פרטי המאורע עליו מודיע החלום, ולכן מכאר רש"י ד"אלומים" פל' עמרין היינו דגם זה שהיו אלומים מכוון הוא ומתאים להמאורע כפי שאירע אח"כ בפועל - כי קשרו עמרין דוקא.

להלן (בפ' מקץ) מסופר שקיום החלום כפועל בא עי"ז שהי' רעב כארץ כנען ואחי יוסף ירדו למצרים לשבור בר ובהיות יוסף השליט המשביר בר (מהעמרין למצרים) השתחו לו אחיו וקנו התבואה ממנו, ולכן מכוונים דברי החלום שרמזו על השתחואת אחי יוסף אליו כענין ד"אלומים" שבלים שאלומת (תבואת) יוסף "קמה וגם נצכה" ואלומות אחיו השתחו לאלומתו" עכלה"ק.

ומובן השייכות בין זה שיוסף הי' שליט מצרים לקיום החלום, ורק כשהשתחו לו, אז נזכר החלומות דאז נתקיים עיקר החלום על כל פרטיו.

גם יובן דברי בעל הטורים על פסוק "וישתחו לו" בגמ' בכאן נתקיים החלום דאז נתקיים עיקר החלום.

כתריאל שם-טוב

כא. כמה פעמים הביא כ"ק אדמו"ר שליט"א פתגם מאדמו"ר הרי"ץ נ"ע דכשאחד מחליט לעשות צדקה למעלה מהיכולת שלו נפתחים לו צנורות חדשים".

ויש להאיר מגמ' ב"ב ט,ב "אמר ר' יצחק (ולהעיר שבעלי המאמר שמותיהן שוין) מאי דכתיב רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד משום דרודף צדקה ימצא צדקה אלא לומר לך כל

הרודף אתר הצדקה הקב"ה ממציא לו מעות ועושה בהן צדקה.
 והנה פעם אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א בנוגע ענין המכצעים
 דכשמבקשים ממישהוא לעשות מצוה וכיו"ב "לייגט זעך" שא"א
 שדיבור זה ילך לאיבוד וסו"ס יפעול באיזה אופן שהוא.
 והוא לכאורה ע"ד פתגם הנ"ל ורק שבהנ"ל מדובר בהגברא שהוא
 ימצא הצנורות ובדברי כ"ק אד"ש מדובר בהחפצא היינו בזה
 שרוצים לפעול עליו.

ולהעיר שבהמשך למאמר הנ"ל דר' יצחק מביא מרב נחמן
 ב"ר יצחק (ולהעיר גם פה רואים שייכות השמות) בפירוש
 פסוק הנ"ל הקב"ה ממציא לו בני אדם המהוגנים לעשות להם
 צדקה כדי לקבל עליהם שכרו.

משה סאלאמן

ש ו נ ו ת

כב. בלקו"ת ויקרא ב, ג. מציון לד"ה (לדרוש המתחיל) מה
 טוב חלקנו. ולכאורה כוונתו לד"ה אשרינו מה טוב חלקנו
 אגרת הקדש סימן ז (תניא קיא, ב).

ולהעיר שבמפתח שמות מכ"ק אדמו"ר שליט"א (בספר
 המפתחות ע' 328) מציון שאגה"ק ז נזכר רק פ"א בלקו"ת
 (במדבר) ומזה משמע שכוונתו כאן (בלקו"ת ויקרא) לד"ה אחר
 ולא לאגה"ק הנ"ל.

אבל לאידך גיסא י"ל כיון שבלקו"ת כאן נזכר רק ד"ה
 (דרוש המתחיל) ולא שם הספר (תניא שש"ב וכיו"ב) לא נכנס
 זה במפתח שמות ששם מציון רק מקום שנזכר שם הספר ויוכל
 להיות שכוונתו בלקו"ת כאן לאגה"ק הנ"ל.

ובאם הנ"ל נכון הנה לפי"ז יוכל להיות שישנו עוד
 מקומות שבהם מציון לספר התניא אבל לא בשמו רק לד"ה
 (וכיו"ב) ולא נכנס במפתח הנ"ל.

* * *

כג. בספר הערכים חב"ד מערכת אוא"ס ע' קמה כותב: אור אין
 סוף בגימטריא מקור חיים ובהערה מציון שהובא 2 פעמים
 בלקו"ת ובכ"מ ממגלה עמוקות.

ולכאורה ממה שמציון 2 פעמים ללקו"ת משמע שלא מצא
 זה בספר מגלה עמוקות הנ"ל.

ולהעיר א) שיש לעיין אם נמצא הביטוי אור אין סוף
 בספר הנ"ל.

ב) לחידודא י"ל שאור בגימט' 207 וכן אין סוף בגימט'

207. ובמגלה עמוקות אופן רה כותב "מקור חיים ג"כ חשבונו עולה ב' פעמי' אור".

* * *

כד. הרבה נכתב אודות ד"ה אני לדודי שבלקו"ת שלפעמים מציינים שהוא (בלקו"ת) פ' שופטים וכמ"פ שהוא בפ' ראה - ראה מ"ש בזה הגר"ל בהוספות להערות וציונים ללקו"ת שם. הרב מטוסוב בגליון מג (קצב) ועז.

והנה ישנו 2 אופנים בכתיבת ציונים א) כשעסוקים בענין זה. ב) כשעסוקים בענין אחר אלא שצריכים לציין ענין זה (או חלק ממנו) בתור טפל (אף כמובן שגם אז הוא מדויק).

ולכאורה י"ל שכ"ק אדמו"ר הצ"צ סדר דרושי אני לדודי בתור דרושים לפ' שופטים ונשמט הכתרת באשמת המעתיק (וכיו"ב) ולכן מצייין על דרוש זה שהוא בפ' שופטים. ולפעמים (כיון שכפועל נדפס בלקו"ת ראה ואטו כרוכלא כו') מצייין כמו שנדפס.

והבירור להנ"ל הנה באם מוצאים ציון מכ"ק אדמו"ר הצ"צ שד"ה וכל בניך הוא בס"פ ראה.

כל זה הי' נראה לפום ריהטא אבל מהערת כ"ק אדמו"ר שליט"א בלקו"ת (בהשמטות ותיקונים להוצאה שמינית) "אבל צריך עיון... אשר לא באו דרושים לפ' שופטים" אין מקום לסברא זו.

הרב שמואל דוד ת. הכהן
- ברקלין נ.י. -

כה. מפתח השי"ס

חידושי צ"צ בבא בתרא פרק א'

מרדכי

בבא בתרא

סי' ת"פ - האי רשאין אלהסיע קאי פי' היכא דכבר התנו ביניהם להכריח אחד מבני עירם:
ק,כ,ג

שם - קנא,א

קיצור הדינים הנמצאים במרדכי, דיני קהלות ומסים סי' ת"פ - קנא,א

סי' תפ"ב - קנא,א

קיצור הדינים הנמצאים במדכלי, דיני קהלות ומסים ס' תפ"ב -
קנא, א

ס' תקי"ז - ובספר החכמה מצאתי... שהדין עם האחין שאין
כאן כופין על מדת סדום: קנא, ב

נימוקי יוסףכבא בתרא

ב, ב - ולהסיע על קיצתו, להסיעו מדין תורה לקנסו על
שעבר על קיצת דבריהם: קנ, ג

ט, א - אדם חשוב, הממונה על הצבור: קנ, ג

שם - כיון דאיכא פסידא לאחריני כתנאליהו: קנ, ד

יב, ב - ד"ה וכתב הר"י, אלא נוטל כל אחד הסמוך לו: קנא, ב

שם - חידושי אנשי שם אות ג': קנא, ב

אגודה

ריש פ"ק דב"ב - לפיכך: קנ, א

בעל התרומה

שער י"ב ח"ב דין ג': קנ, ג

חוסן ישועות

ריש כבא בתרא: קנ, א

רבינו ירוחם [מישרים]

נתיב ל"ב ח"ב: קנ, ג

כנסת הגדולה

הגהת הטור אות קכ"ב: קנ, ג

שם - ס' רל"א, אות קל"ח: קנ, ד

שם - אות קכ"ג: קנ, ד

שם - אות קכ"ה: קנ, ד

הרב ישע' זוסיא ווילהעלם

- ר"מ בישיבה -

כו. לקוטי לוי יצחק אגרות (ארבעים שנים להסתקותו תד"ש - תשד"מ)

עז) ע' רכ וכמ"ש מזה באריכות ברשימה על מארז"ל בחגיגה ד"ד רב ביבי (63) הוי שפיח גבי' כו' (122).

עח) ע' רכ וכמ"ש ברשימה על מארז"ל הזה [בברכות ע"פ (14) לדוד שמרה נפשי] באריכות (123).

עט) ע' רכד ועיין ברשימה (3) עזרק (124) טעייא (125).

פ) ע' רכד וברשימה איש (126) יהודי כו' ושמו מרדכי (127).

פא) ע' רכז ועיין ברשימה על מארז"ל (128) האומר איני זן כו' יוציא ויתן כתובה (129).

פב) ע' רכז עיין ברשימה דר"ש (130).

פג) ע' רכח וע' מזה באריכות ברשימה על מארז"ל אמרי דבי ר' ינאי מ"ד (11) כי מיץ חלב יוציא חמאה (131).

פד) ע' רלז ועיין ברשימה דג' בארות (127).

פה) ע' רלח מכוארים ברשימה [תק"ש ורדיית הפת] בפ"ע בס"ד (132).

(122) נסמן לעיל סל"ה הערה 64. ובתחלתה צ"ל נזכר ג"כ לקוטי לוי אגרות ע' רכ.

(123) נסמן לעיל ס"ט הערה 15.

(124) כן הוא בכת"י (הערה על העמוד).

(125) נזכר ג"כ תורת לוי יצחק גיטין עא (שעזרק) - לא נדפס לע"ע.

(126) אסתר ב, ה.

(127) לא נדפס לע"ע.

(128) כתובות סג, א.

(129) נזכר ג"כ לקמן ע' רצ - לא נדפס לע"ע.

(130) נדפס לקלו"י פסחים ע' קיג.

(131) נסמן לעיל ס"ז הערה 12.

(132) נסמן לעיל סכ"ח הערה 54.

(פו) ע' רס"ב כמ"ש ברשימה אמרי דבי ר"י מ"ד (11) כי מיץ חלב יוציא חמאה (131).

(פז) ע' רסט כמ"ש ברשימה על מארז"ל (133) קטרון זו ציפורי כו' וטכריא שטובה ראיתה (127).

(פח) ע' רסט וברשימה על מארז"ל (134) ר"ח מצא גדי שחוט בין טכריא לצפורי (127).

(פט) ע' רעד עיין ברשימה הוי אהי' אהו' (127).

(צ) ע' רפג כמ"ש ברשימה על מארז"ל אמרי דבי ר"י מ"ד (11) כי מיץ חלב יוציא חמאה (131).

(133) מגילה ו, א.

(134) ב"מ כד, ב.

י. א. י.

המשך יבוא בעזה"י

- ברוקלין נ. י. -

כז. שאלני הרב מ. שי' ט. בנוגע לאמירת "הריני מקבל עלי מ"ע של ואהבת לרעך כמוך" דלכאורה הוא לשון של נדר שמקבל על עצמו לקיים מצוה זו, וא"כ איך עושים דבר זה? וישנם שאמרו לו דצריך לומר גם התיבות "נכון לומר קודם התפלה" ובמילא אי"ז נדר, אבל בודאי אין זה הפי' בהסידור שצריך לומר גם תיבות אלו.

אבל באמת אין בזה שום שייכות לענין הנדר, דהרי אין הפי' שמקבל על עצמו לקיים איזה מצוה בעתיד אלא דהפי' הוא דעכשיו בעת אמירתו צריך להרגיש בלבבו שהוא אוהב כל ישראל כמותו, וזהו הפי' שמקבל ע"ע עכשיו שאוהב כל ישראל כמותו, במילא אי"ז שייך כלל לענין נדר שהוא קבלה על להבא.

וראה הלשון בפע"ח (שער עולם העשי' פ"א) "צריך שיקבל עליו מצות ואהבת לרעך כמוך, ויכוין לאהוב כל איש ישראל כנפשו",

ובסידור האריז"ל "יאמר הריני מקבל כו' והריני אוהב כל בן ישראל כנפשי ומאודי", וכן הוא בשאר מקומות.

וזהו ע"ד הענין דמקבל עליו עול מלכותו ית'. ופשוט.

הרב גרשון קליערס

- ברוקלין נ. י. -

ה י ו ם י ו ם

כח. בהיום יום, י"ז טבת: מה שנוהגים שלא ללמוד בניתל, שמעתי מאמו"ר הטעם, שהוא כדי שלא להוסיף חיות. עכלה"ק.

שמעתי דנים בזה בנוגע ללימוד חסי' בליל זה, די ש לומר דשאני עפ"י המבואר באגה"ק סי' כ"ו אשר מפנימיות התורה אינה שייכת יניקת חיות לחיצו' וכו'.

אלא ששמעתי מהרב ר' שנ"ז הכהן שי' ב. שסיפר: אשר לפני כו"כ שנים דיבר כ"ק אדמו"ר שליט"א עם - להבדיל בין חלחה"ח - המשפיע הרה"ח ר' שמואל ע"ה לויטין, בנוגע לשאלה זו, כדלקמן:

רש"ל: שמעתי שכליל ניתל יכולים ללמוד חסי',

כ"ק אד"ש: אני לא שמעתי מזה

רש"ל: אי"כ מה עושים בליל ניתל?

כ"ק אד"ש: מען ניט צו א קנעפל... ע"כ.

(כנ"ל זהו מפי השמועה וכלי אחריות!)

ועדיין יש לברר, אם הטעם הוא שלא להוסיף חיות, הנה בשבת קדש אי"ז שייך, כמ"ש ב"כגוונא".

וא"כ הי' צ"ל לכאורה שכהנ"ל חל רק בקביעות השנה שחל ליל ניתל בחול, משא"כ בשבת ק'. ושמעתי שיש ק"ק שאינם מקפידים לליל ניתל כשחל בש"ק. והנה כש.ז. חל במוצש"ק, ויש לברר האם צריכים להפסיק ללמוד בערב (כמו כשחל בחול), גם אם נמשכה סעודה שלישית וכיו"ב בשעה מאוחרת (כמו שנהוג בכו"כ ק"ק).

הרב לוי גאלדשטיין

- ברוקלין נ.י. -

כט. א' מנחם אב, ראש חדש: - להעיר שכראש חדש זה כתוב כפירוש: "ראש חדש" משא"כ בשאר החדשים כתוב רק בראשי תיבות. ועד"ז גם בהנוגע הזכרת שבת מבה"ח הרי כותב: לפני כל חודש וחודש: מברכים ר"ח (בראשי תיבות) מלבד שבת שמברכים ר"ח אלול (שנמצאים עוד בחודש מנ"א) כותב אז: מברכים ראש חדש אלול.

ועפ"ז מובן שההדגשה כאן הוא בהנוגע חודש מנ"א שאז "ראש חדש" הוא בהדגשה. ויובן זה ע"פ המבואר ככמה מקומות שראש חדש ענינו הוא גאולה וכמ"ש שהם עתידיים להתחדש כמותה וכן מבואר בס"י היעב"ץ שר"ח ענינו גאולה וכמובן ופשוט.

ועפ"ז יומתק מה שכ"ק אד"ש כתב "ראש חדש" אצל חודש מנ"א שה"ז החדש וואס מען דארף באווארענען שיהי' גאולה וכו'.

ראש חדש: - ולכאורה צ"ל שהרי מכואר בגמ' ר"ה כה, א שהסימן לר"ח הקדוש לבנה הוא דוד מלך ישראל חי וקים. ומכואר בספרים שדוד מלך ישראל חי וקים הוא בגימט' ראש חודש. (ובתור מאמר המוסגר: יש לתקן מ"ש בספר "מכלול המאמרים והפתגמים" ערך ראש חודש. וצ"ל דוד מלך ישראל חי וקים.) ושם נכתב ראש חודש (מלא וא"ו) וא"כ צ"ל השינוי מה שכאן כ' חדש (חסר וא"ו)?

וי"ל ע"פ המבואר בס' בני יששכר (בענין ר"ח) ש"חדש" בגימ' ל"ב פעמים ש' הוי', עכ"ל. ומובן שהכוונה הוא ל"ב צירופי ש' הוי' לכל חודש וחודש.

וע"ד המבואר בהלכה בקשר עם פלוגתת בבלי וירושלמי שאם אין בבלי סוברת להיפך אזי הולכים לפי הצעת הירושלמי עד"ז בנידו"ד שע"פ נגלה אי"ז הלכה להיפך, שהרי לפי שניהם הרי חודש וחדש פי' אחד להם כשכתוב בהמשך ואחר תיבת "ראש" במילא מכיון שיש לנו סמך גם ע"פ קבלה הרי הכלל בפוסקים יכולים לפסוק כמו בעלי הקבלה.

וי"ל הטעם לזה בדא"פ שהרי קבלה הוא "סוד" שכתורה ובשליכות הסולם (דתורה) הרי סוד הוא הכי נעלה במילא מובן שכולל ג"כ השליכות התחתונות ממנה כולל ג"כ "פשט" והלכה, ובאופן דמנה בכלל מאתיים. ומה שלפעמים יש בנגלה שההלכה הוא להיפך הוא מפני שלמטה בעולם העשי' (עולם הפשט) באה באופן כזה בהתלבשות (ראה לקו"ש "במדבר-חגה"ש" (תשמ"ג), אוה"ת דרוש יין ושכר גו').

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן

- ברוקלין נ.י. -

לזכות

כ"ק אדמו"ר שליט"א

יהי רצון אשר השם יתברך יחזק בריאותו
ויאריך ימיו ושנותיו בטובה ומתיקות
ויצליח בהצלחה רבה ומופלגה בכל עניניו
ופעולותיו הק'
וינהיג את כל ישראל ואת אנ"ש בפרט
בהצלחה מרובה ויוליכנו קוממיוח לארצנו נא



נרפס ע"י

הת' שלום דובער שיחי קדנר